

Tilburg University

## Onoverzichtelijke moderniteit. De dissociatie van religieus veld, religies en individuele religiositeit

Hellemans, Staf

*Published in:*  
Religie & Samenleving

*Publication date:*  
2007

*Document Version*  
Early version, also known as pre-print

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

*Citation for published version (APA):*  
Hellemans, S. (2007). Onoverzichtelijke moderniteit. De dissociatie van religieus veld, religies en individuele religiositeit. *Religie & Samenleving*, 2(2), 87-107.

### General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

in Religie & Samenleving,  
jg 2 (2007), m. 2, p. 87-107

## Onoverzichtelijke moderniteit

### De dissociatie van religieus veld, religies en individuele religiositeit

Staf Hellemans \*

#### Summary

In 1985 Jürgen Habermas characterised the contemporary Western society after 1960 as 'Die neue Unübersichtlichkeit' (translated as 'the new opacity' or 'the new disorder'). Zygmunt Baumann has a predilection for the expression 'Liquid modernity'. Karl Marx wrote already in 1848 that 'all that is solid melts into air'. These three expressions point to a major tendency within (late) modernity towards disintegration and fluidity. In this article, first presented as a lecture at the second joint conference of the 'Vlaams-Nederlandse Werkgroep Godsdienssociologie' and the journal 'Religie en Samenleving' in Tilburg in May 2007, I want to show that this tendency, which is also clearly visible in other societal domains as the economy, the polity or the sciences, strikes also deep chords within religion. For religion – included its conservative and fundamentalist currents – is no less an integral part of modernity. Starting point of the analysis is the distinction between three levels of religion: the religious field at the macro-level, the religions at the meso-level and the individual religiosity at the micro-level. After 1960, these three levels do grow further apart. The dissociation fortifies tendencies towards the fragmentation of the religious field, towards the precarisation and flexibilisation of the religions and towards chronic searching behaviour by and a sense of homelessness of the individuals.

#### 1. Vijf trends en de nood aan een overkoepelende visie

Mijn hoofdvraag is: wat is er gebeurd en wat gebeurt er met religie na 1960? Het antwoord daarop is moeilijk, ten eerste omdat in onze tijd alles zo snel verandert en, ten tweede, omdat er reeds vele en vooral uiteenlopende antwoorden gegeven zijn. Laten we om te beginnen enkele van deze antwoorden overlopen. Het bekendste antwoord is secularisatie. Voormoderne religie past niet in een moderne samenleving en dus marginaliseren de religies

\* Staf Hellemans is hoogleraar Godsdienssociologie aan de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg. Recentste publicatie: *Het tijdperk van de wereld-religies. Religie in agrarische civilisaties en in moderne samenlevingen*, 2007.

en de grote kerken – Steve Bruce (2002) is een bekend vertegenwoordiger van dit paradigma. Anderen beweren dat dit lariekoek is en dat er behalve in Europa – de spreekwoordelijke uitzondering – geen terugval van de oude religies te bekennen is. Dat doet bijvoorbeeld Peter Berger – ooit de woordvoerder van de secularisatietheorie: ‘the world today is as furiously religious as it ever was, in some places more so than ever’ (Berger 1999, 2). Sommigen zien of zagen nieuwe religies en nieuwe religieuze bewegingen opkomen (Clarke 2006). Nog anderen, zoals Paul Heelas en Linda Woodhead, zien een nieuw type, een geïndividualiseerde religie opdoemen en stellen dat ‘religion is giving way to spirituality’ (Heelas & Woodhead 2005). Voor Rodney Stark en zijn ‘rational choice’-aanhangers zijn dan weer de sekten en de strikte kerken de vitale, innovatieve spelers op het religieuze veld (Stark & Finke 2000).

Hoe zit het nu? Welke van deze opvattingen is nu de juiste? Ik denk dat wanneer de vraag op deze manier gesteld is, er geen goede oplossing kan gevonden worden. Het gaat er niet om te proberen tussen deze vijf uiteenlopende antwoorden het éne juiste te kiezen bij uitsluiting van de andere. Ze zien alle wel iets juist, maar ze zijn ook alle verkeerd voor zover ze één trend in het spectrum verabsoluteren tot de ene, ware evolutie. Er zijn immers tegelijk meerdere trends aan het werk. Het heeft dan ook geen zin op zoek te gaan naar nog een andere meestertrend die alleen juist zou zijn. Wat we nodig hebben, is integendeel een overstijgende visie of paradigma die het relatieve gelijk van de verschillende antwoorden toelaat en die deze tegelijk in een breder, een synthetiserend kader opneemt en situeert. Kort gezegd, er is nood aan de verbinding van religiegeschiedenis met een maatschappijtheorie. Een maatschappij – in casu de moderne maatschappij van na 1960 – is immers altijd een complexe sociale formatie die in haar schoot meerdere trends en ook tegenstrijdige trends toelaat. Ikzelf zoek dit overkoepelend perspectief in een theorie van religieuze modernisering (Hellemans 2007). Ik kom zo tot mijn eerste drie stellingen.

*Stelling 1:* secularisatie, de revitalisering van de grote religies, de opkomst van nieuwe religies, de meer geïndividualiseerde spiritualiteit en de groei van strikte sekten en kerken zijn vijf trends die alle voorkomen in de geavanceerde moderniteit van na 1960.

*Stelling 2:* om een adequaat zicht te krijgen op de religieuze ontwikkelingen, moeten we de recente religiegeschiedenis verbinden met omvattende maatschappijtheorieën.

*Stelling 3:* een theorie van de moderniteit en van religieuze modernisering lijkt in dit verband een veelbelovende onderzoekspiste.

## 2. De continuïteit van het godsdienstsociologisch onderzoek sinds 1960

Tweede voorbemerking – dit zal vooral de oudere onderzoekers plezier doen. Ik vind dat veel van de vroegere analyses uit de jaren 1960 en 1970, mits enige bijstelling, nog steeds interessant en bruikbaar zijn. Het *dédain* waarmee de theorieën uit die jaren, en met name de secularisatietheorie, nu vaak zonder argumenten terzijde worden geschoven, is misplaatst. Drie van de vijf trends die ik zojuist aangestipt heb – secularisatie, de opkomst van nieuwe religies, de groei van geïndividualiseerde religiositeit – werden in die jaren voor het eerst scherp gezien, maar moet ik er vanuit hedendaags standpunt aan toevoegen, deels ook verkeerd ingeschat. Eerst en vooral zag men een algemene secularisatie van de oude religies, niet alleen van het christendom, maar ook van de islam, hindoeïsme, boeddhisme, confucianisme (ik noem Peter Berger 1967 en Bryan Wilson 1966 als voorbeelden). De terugval van de harde, gesloten, als voor- of niet-modern beschouwde oude religies opende volgens hen ruimte voor meer liberale, humanistische vormen van deze oude religies zoals het liberaal protestantisme en het katholicisme van Vaticanum II (ik denk hier aan Bellah 1964 en Isambert 1976). In de marge zagen zij ook nieuwe religie opduiken in de vorm van ‘onzichtbare’ religie (zie het wegwijzende boek van Luckmann 1967) en van nieuwe religieuze bewegingen zoals ‘Jesus People’, Hare Krishna, satanisme – denk aan James Manson – enzovoorts (zie het onderzoek van Bryan Wilson en Eileen Barker). Op de achtergrond stond een optimistische theorie van de moderniteit: in een welvarende, hooggeschoolde en hoogtechnologische samenleving zouden personen op een rijpe, zelfstandige en verlichte manier met religie omgaan en zich niet meer door mythes en een totalitaire kerkorganisatie laten leiden.

Het is duidelijk dat deze thesen vandaag dienen te worden bijgesteld. Ten eerste kan secularisatie in de moderniteit sinds de islamitische revolutie in Iran van 1979 en het succes van de ‘New Christian Right’ in de Verenigde Staten niet meer beschouwd worden als een wet van Meden en Perzen. Ten tweede vergaat het de harde, fundamentalistische vormen van deze oude religies beter en hebben de liberale stromingen het moeilijker dan verwacht. Of dit een conjunctureel dan wel een structureel verschijnsel is, staat nog open. Ik verwacht het tweede. Ten derde kan men religies na meer dan twee eeuwen moderniteit onmogelijk nog als voormodern kwalificeren en zijn dus niet alleen de liberale religieuze richtingen maar ook de orthodoxe en fundamentalistische stromingen als modern te beschouwen. Dat levert twee nieuwe stellingen op.

*Stelling 4:* de analyses van de jaren ‘60 en ‘70 zijn nog steeds bruikbaar. Ooit zullen toekomstige wetenschappers van onze analyses zeggen dat ze in het

verlengde liggen van en niet zozeer tegengesteld zijn aan die uit de jaren '60 en '70. Vele godsdienstsociologen van nu overbenadrukken de verschillen met hun oudere collega's.

*Stelling 5:* de verschillen in beoordeling betreffen vooral de positie en toekomst van enerzijds de sekten en van anderzijds de oude religies, in het bijzonder van conservatieve en orthodoxe religie.

### 3. De geavanceerde moderniteit na 1960

De continuïteit in het godsdienstsociologisch denken is dus mijns inziens groter dan men meestal denkt. De redenen daarvoor zijn tweeledig. Dat de sociologie in het algemeen en de godsdienstsociologie in het bijzonder pas na de tweede wereldoorlog en vooral in de jaren '60 tot volle wasdom is gekomen, zie ik als een eerste, interne reden. Bij de tweede, externe reden – namelijk dat we sinds 1960 in een nieuwe fase van de moderniteit zijn getreden – wil ik wat langer stilstaan. Sinds die tijd – men kan de jaren '50 als een incubatietijd beschouwen – leven we immers in een vergelijkbare maatschappelijke context en worden onderzoekers van religie dus met vergelijkbare problemen en ontwikkelingen geconfronteerd: de terugval van de grote kerken, de opkomst van strikte en minder strikte nieuwe religies en van geïndividualiseerde religiositeit. Deze fenomenen zijn pas duidelijk zichtbaar vanaf de jaren '60 en hebben zich sindsdien verder uitgediept. De analyses uit de jaren '60 en '70 zijn dus te zien als eerste pogingen om deze nieuwe fenomenen te beschrijven.

Maar er is sindsdien ook wel het één en ander veranderd. Vooral eind van de jaren '60 heerste er een grote eensgezindheid onder de onderzoekers, enkele onvermijdelijke tegenstanders – zoals Andrew Greeley – niet te na gesproken. Een navenant zekerheid was het gevolg: secularisatie leek een vaststaande meestertrend, met als aanvulling meer liberale en in de marge exotische religiositeit. Die zekerheid is ondertussen verdwenen. Meer nog. Vele verwachtingen die in de jaren '60 lange termijn trends leken, bleken reeds vanaf de jaren '70 op losse schroeven te staan, denk aan verwachtingen zoals de terugval van de oude religies, de verdere welvaartsstijging en de snelle komst van een maatschappij van overvloed, meer staatsinterventie en minder markt, de verdere rationalisering van zowel individueel handelen als van de maatschappij als gevolg van de groei van de wetenschap en van hogere scholing, de snelle verovering van de ruimte. Die veranderingen en toenemende onzekerheid werden vanaf de jaren '70 door het postmodernisme gethematiserd als 'het einde van de Grote Verhalen'. Zij bracht Jürgen Habermas, een notoire tegenstander van het postmodernisme, er toe de huidige tijd te typeren als 'Die neue Unübersichtlichkeit' (Habermas 1985). Van hem

stamt, in aangepaste vorm, de titel van dit artikel: 'onoverzichtelijke moderniteit'. Een andere, vergelijkbare typering, die door Kees de Groot (zie ook De Groot 2006) als motto voor de studiedag op 11 mei 2007 in Tilburg werd gekozen, is 'liquid modernity' van Zygmunt Bauman (2000). Waar men tot 1960 over vaste vormen beschikte waaruit het individu maar moeilijk kon ontsnappen – de familie en het gezin, de kerk, het werk, het dorp of de stadswijk, de maatschappij – zou volgens Bauman sindsdien alles vloeibaar en onvast zijn geworden: alles verandert, verdamppt, vervluchtigt en niets is nog zeker ('het tijdperk van de maatschappij' is de titel van het mooie en te weinig gekende boek in het verlengde van Bauman van Walter Weyns van 2004). Er zijn nog tal van andere typering voor onze tijd in omloop en zij gaan uit van vergelijkbare associaties: risicomaatschappij en reflexieve moderniteit (Ulrich Beck 1986), posttraditionele maatschappij en detraditionalisering (Anthony Giddens 1994), spektakelmaatschappij (Guy Debord reeds in 1967), 'Erlebnisgesellschaft' (Gerhard Schulze 1992).

Onwillekeurig komt de vraag op of deze onbestendigheid pas onlangs, in de geavanceerde moderniteit van na 1960, opgeld maakt dan wel tot wezenskenmerk van de moderniteit van na 1800 als geheel moet gerekend worden. Karl Marx schreef immers al in 1848 in het Communistisch Manifest dat het moderne kapitalisme 'al het vaststaande vervluchtigt'. Ik citeer: 'De bourgeoisie heeft in de geschiedenis een hoogst revolutionaire rol gespeeld' (Marx 1848, 33). Een pagina verder heet het meer uitvoerig: 'De voortdurende omwenteling van de productie, de onafgebroken omwoeling van alle maatschappelijke toestanden, de eeuwige onzekerheid en beweging onderscheiden het bourgeois tijdperk van alle andere. Alle vaste, ingeroeste verhoudingen met hun nasleep van traditionele, eerwaardige voorstellingen en opvattingen vergaan, alle nieuwe vormen verouderen voordat zij kunnen verstenen. Al het feodale en vaststaande vervluchtigt, al het heilige wordt ontwijd en de mensen zijn eindelijk gedwongen hun plaats in het leven, hun wederzijdse betrekkingen met nuchtere ogen te beschouwen' (Marx 1848, 34). Het is zeker dat Bauman, een voor het communisme naar Engeland gevluchte Poolse jood, zijn idee en terminologie van de transitie van vast naar vloeibaar bij Karl Marx heeft gehaald. Hij is niet de enige. Marshall Berman (1982) gaf zijn cultuuranalyse al het Marx-citaat 'al het vaststaande vervluchtigt' als titel mee: 'All That Is Solid Melts into Air'. Bauman (2000, 3-4) verwijst in zijn boek 'Liquid Modernity' ook uitdrukkelijk naar Marx. Waar Marx de voormoderne, feodale tijd als vast en de moderniteit als vloeibaar beschouwde, ziet Bauman echter ook de moderniteit tot 1960 als gekenmerkt door vastheid omdat de feodale rigiditeit na 1800 vervangen wordt door nieuwe, nog steeds vaste structuren zoals het burgerlijke kerngezin, sociale klasse, staat en grootbedrijf en ook omdat de toekomst nog als vast wordt gedacht, namelijk als een van alle tegenstellingen definitief bevrijde, perfecte

maatschappij. Volgens Bauman zijn na 1960 ook deze vaste structuren en dito idealen van de moderniteit weggefallen en beleven we dus nu pas de werkelijke transitie van vast naar vloeibaar. Ik wil Bauman zeker niet in alle opzichten tegenspreken. Maar zijn oppositie tussen een vaste en een vloeibare moderniteit lijkt mij overdreven. Ik benadruk meer de continuïteit en zie de tweede fase van de moderniteit na 1960 meer als een geradicaliseerde voortzetting van de tendensen naar onbestendigheid en onoverzichtelijkheid die de moderniteit van bij het begin kenmerken en die zelfs al in de aanloop naar de moderniteit – in de eeuwen voor 1800 – zichtbaar worden (zie in dezelfde zin Baudrillard 1972). Ik zal dus meer de lange termijntrend naar toenemende veranderlijkheid en onoverzichtelijkheid in het licht stellen zonder echter de breuk binnen de moderniteit sinds 1960 te loochenen.

*Stelling 6:* De jaren na 1960 zijn te beschouwen als een nieuw tijdvak in de moderniteit, dat van de geavanceerde moderniteit. Wegens de continuïteit van maatschappelijke en religieuze ontwikkelingen sinds 1960 zijn ook de wetenschappelijke analyses uit die jaren voor ons nog relevant.

*Stelling 7:* De evolutie naar onbestendigheid, naar de 'onafgebroken omwoeling van alle maatschappelijke toestanden' is een lange termijntrend: reeds in de aanloop naar de moderniteit wordt hij zichtbaar, van bij het begin van de moderniteit is hij duidelijk aanwezig, met de tijd, en vooral na 1960, treedt hij steeds sterker op de voorgrond.

#### 4. Drie niveaus van religie: religieus veld, religies en individuele religiositeit

Laten we na deze voorbeschouwingen nu beginnen met de eigenlijke opdracht. Ik heb gesteld dat er meer aandacht moet gaan naar de inbedding van religie in de maatschappij, dat we dus nood hebben aan maatschappijtheorieën en dat moderniteits- en moderniseringstheorieën hier nuttig kunnen zijn. Hier ontbreekt de ruimte om een maatschappijtheorie van voor-moderne en moderne samenlevingen voor te stellen en op zijn consequenties voor religie te onderzoeken (zie Hellemans 2007). Als uitgangspunt van de nu volgende analyse zal ik enkel met het onderscheid werken tussen drie niveaus van religie: religieus veld, religies, religiositeit (zie in dezelfde zin Gabriel 1999; Stark & Finke 2000, hfdst. 4, 6 en 8; Dobbelaere 2002). Met 'religieus veld' is het macroniveau van religie bedoeld, het gevarieerde landschap van religies en religieuze communicatie en interactie, dat gericht is op de relatie immanentie-transcendentie. In het 'rational choice'-paradigma duidt men dit niveau aan als religieuze markt of religieuze economie, in de systeemtheorie als religieus systeem. Binnen dat grote religieuze veld zijn er

op mesoniveau vele religies (in het meervoud) en religieuze bewegingen en groeperingen actief. Deze religies – zij kunnen oud of jong zijn, groot of klein, zwaar of licht geïnstitutionaliseerd – zijn te zien als particuliere wegen naar en specificaties van de omgang met het transcendente (bijvoorbeeld de christelijke kerken, nieuwe religieuze bewegingen, enz.). Op het microniveau ten slotte situeren zich de individuele religiositeit en de religieuze interacties tussen de individuen. Religie in het enkelvoud verwijst naar alle drie niveaus samen en is de evenknie van andere maatschappelijke sectoren als politiek, economie, wetenschap of kunst. Telkens wanneer ik religie in het enkelvoud bezig, bedoel ik religie in deze omvattende betekenis.

Dit eenvoudige onderscheid tussen religieus veld, religies en individuele religiositeit is rijk aan gevolgen. In het christendom en in de kerkgeschiedenis werd dat onderscheid lange tijd niet gemaakt. Men identificeerde het hele religieuze veld met één religie, het christendom, en bovendien werd de individuele religiositeit gemeten met de mal van door de kerk voorgegeven normen. Zo werden de drie niveaus gereduceerd tot één niveau. Dat gebeurde in het onderzoek: religiegeschiedenis werd kerkgeschiedenis en kerkgeschiedenis werd op zijn beurt geschiedenis van de kerkleiders en van de theologie. Maar het gebeurde vooral in de praktijk. Het christendom verdrong in Europa de andere religies uit het religieuze veld, desnoods met geweld – denk aan de jodenvervolgingen en aan de strijd tegen ketters. Ook de individuele religiositeit moest aan allerlei kerkelijke voorschriften voldoen.

Deze reductie van de drie niveaus tot het niveau van één particuliere religie is zeker sinds de jaren 1960 noch in de praktijk en dus ook niet meer in het onderzoek vol te houden. Ook in de landen met een kerkelijk monopolie zijn sindsdien vele religies zichtbaar actief. En de individuen, zo is duidelijk geworden, gaan heel eigenzinnig om met voorgegeven religieuze kaders. Syncretisme, tot voor kort een scheldwoord dat gereserveerd werd voor de 'wilde' religiositeit van buitenkerkelijken, is, zo beseft men nu, de algemene bestaansconditie. Het is dus geen toeval dat Thomas Luckmann (1960) juist in 1960 een vernietigende kritiek op de kerksociologie formuleerde. Het onderscheid tussen religieus veld, religies en religiositeit is trouwens niet alleen interessant voor de tijd na 1960. We kunnen het nu ook terugblikkend inzetten voor de analyse van het verdere verleden. In de meeste voormoderne agrarische civilisaties was het religieuze veld heel gevarieerd en drong de hegemoniale religie slechts moeizaam en gedeeltelijk bij de bevolking door. Het maakt ons duidelijk dat de sterke positie van het christendom in het Europa van de middeleeuwen uitzonderlijk was en bovendien ook niet zo totaal, zeker niet in de vroege middeleeuwen, als het na 1500 wel leek. Dit brengt me tot drie nieuwe stellingen.

*Stelling 8:* we kunnen drie niveaus van religie onderscheiden – religieus veld, religies en individuele religiositeit – om met die lens de hele religiegeschiedenis alsook de actuele ontwikkelingen te bestuderen.

*Stelling 9:* de gelijkschakeling van de drie niveaus tot het (bijna) alles bepalende niveau van die ene religie (of kerk) is historisch uitzonderlijk en kwam enkel voor in Europa sinds de late middeleeuwen tot ongeveer 1800, in de gebieden met een kerkelijk monopolie tot ongeveer 1960.

*Stelling 10:* sinds 1960 zijn de drie niveaus snel en ver uit elkaar gegroeid.

## 5. Fragmentatie en onoverzichtelijkheid van het religieuze veld

Laten we dus nu de religieuze evolutie bestuderen met behulp van dit driedovoudige onderscheid. Beginnen we met het religieuze veld. In de industriële moderniteit, de periode tussen 1800 en 1960, werd het religieuze veld nog beheerst door enkele grote kerken waarin de mensen geboren werden en waaruit zij slechts met moeite – tenzij in toen al ontkerkelijkte gebieden – konden ontsnappen. Dat was ook zo in Nederland. Als gevolg van deze sterke positie van één of enkele grote kerken volstonden drie tegenstellingen om het religieuze veld ogenschijnlijk netjes in te delen: het zijn de paren kerke-lijken versus antikerke-lijken, katholieken versus protestanten, kerken versus sekten. De vele, meanderende wegen van zowel het religieuze veld als de individuele religiositeit konden nog veronachtzaamd worden door de fixatie op de normerende en unifiserende kracht van de grote kerken.

Die klare opdeling van het religieuze veld valt na 1960 uiteen. Het religieuze veld is sindsdien sterk gepluraliseerd. Honderden religies en religieuze bewegingen buitelen nu over elkaar heen: enkele – bijna altijd de oude kerken of oudere denominaties – zijn nog zeer groot, sommige religieuze groeperingen groeien, de meeste blijven uiterst klein en overleven ternauwernood. Ook binnen de kerken en religieuze bewegingen neemt de pluralisering toe (denk aan de groei van de evangelikale en pinkstergroepen in het protestantisme en de meer autonome opstelling van de parochiële gemeenschappen in het katholicisme). De personen van hun kant hebben meer individuele bewegingsvrijheid verworven en zoeken, vaak bij verschillende religieuze tradities – intensief dan wel oppervlakkig – naar een individuele invulling. Zoals de rest van de samenleving is ook het religieuze veld hoogst onoverzichtelijk geworden en permanent in beweging. De religieuze fragmentatie doet denken aan de sterk gegroeide veelheid, onoverzichtelijkheid en onbestendigheid in de economie, de politiek en de wereld van kunst, cultuur en ontspanning.

Het is interessant om deze moderne fragmentatie van het religieuze veld te plaatsen in het geheel van de religiegeschiedenis. Want ook voormoderne

samenlevingen (d.i. voor 1500) kenden een hoge mate van religieuze fragmentatie. Vóór de opkomst van de wereldreligies vanaf 500 v. Chr. was het religieuze veld opgedeeld in vele kleine segmenten, tussen lokale en regionale religies en enkele standsreligies van rijkselites. Anders dan het moderne competitieve pluralisme waarin religies met elkaar concurreren om de gunst van individuen, had dit pluralisme in voormoderne tijden een ander karakter. Het was een gesegmenteerd pluralisme, een lappendeken van lokale en regionale religies en culturen. Vanaf 500 v. Chr. zetten dan enkele universalistische religies die tot wereldreligies zouden uitgroeien, een tendens naar homogenisering in. Zij ontwikkelden bovenlokale en bovenregionale religieuze culturen. Deze religies brachten elites én (een deel van de) bevolking samen. Met de tijd verspreidden zij zich steeds verder over de aardbol. Naarmate de bovenlokale netwerken in de civilisaties, rijken en religies groeiden, groeiden ook de tentakels van deze wereldreligies. De moeizaamheid van elk bovenlokaal contact en de vele territoriale en sociale scheidslijnen die daarmee gepaard gingen, speelden echter in voormoderne samenlevingen elke overkoepeling parten. Zowel de grote politieke rijken als de wereldreligies bleven dan ook intern zeer gefragmenteerd en extern onscherp afgelijnd (met allerlei mengvormen tussen universalistische religies en tussen bovenlokale en lokale religies tot gevolg; voor India zie Khan 2004). Deze voormoderne heterogeniserende krachten verzwakten met het naderen van en de intrede in de moderniteit. Daarom bereikt het homogeniserend vermogen van het christendom in Europa pas tussen 1500 en 1960 zijn hoogtepunt en is het in de niet-Westerse wereld vandaag nog in volle gang. Dankzij de mogelijkheden die met de moderniteit ter beschikking kwamen, slaagden meerdere wereldreligies er op tal van plaatsen in om – net zoals de moderne staten – grote delen en soms de hele bevolking in hun ban te trekken, vooral daar waar een groot religieus organisatievermogen samenging met staatssteun – zoals in het vroegmoderne en industrieel-moderne Europa en in het hedendaagse Iran.

Maar deze gedeeltelijke en met de modernisering toenemende overwinning van de wereldreligies op de voormoderne fragmentatie is slechts één zijde van het verhaal. Want de moderniteit bevordert ook heterogeniserende krachten zoals competitieve pluralisering en individualisering. Deze waren reeds in beperkte mate actief in voormoderne samenlevingen. Vooral de competitieve pluralisering tussen en binnen axiale religies – zeg tussen christendom en islam en tussen varianten binnen elke wereldreligie – speelden toen al een belangrijke rol. Met de modernisering worden deze heterogeniserende krachten veel sterker. Het gevolg was dat er een nieuwsoortige fragmentatie van het religieuze landschap kwam, die zich in het Westen vooral na 1960 manifesteert. Het religieuze veld wordt deze keer niet meer opgedeeld in territoriaal gesegmenteerde porties, maar zit nu gevat in een



turbulent kluwen van elkaar beconcurrerende kerken, bewegingen en personen die allemaal bovenlokaal optreden. Het religieuze materiaal van deze permanente rondedans wordt tot nu toe nog wel hoofdzakelijk geleverd door de grote, meest succesrijke wereldreligies. Maar het is hoogst twijfelachtig dat dit in de toekomst zo zal blijven. Ik vat de evolutie van het religieuze veld opnieuw samen in enkele stellingen.

*Stelling 11:* Voormoderne samenlevingen kenden ook religieuze fragmentatie, maar van een ander, een gsegmenteerd type.

*Stelling 12:* De opkomst van enkele universalistische religies vanaf 500 v. Chr. leidde tot een homogenisering van het religieuze veld. De tendens werd sterker dankzij de opkomst van de moderniteit – zie het christendom in Europa en de evolutie in de islam nu.

*Stelling 13:* Maar ook de heterogeniserende krachten werden in de moderniteit sterker, de competitieve pluralisering, de individualisering, de tolerantie voor subculturen, enzovoorts. Zij behaalden in het Westen na 1960 de overwinning. Totalitarisme op politiek en religieus vlak behoort sindsdien tot het verleden. De moderniteit verliest zijn overzichtelijkheid en dit is niet alleen zo bij religie, maar ook in de politiek, de kunst, de wetenschap, de economie, kortom in alle sectoren van onze maatschappij.

## 6. Precarisering en flexibilisering van religies

Bekijken we nu het tweede niveau, dat van de religies in het religieuze veld. Het voortbestaan van een religie is nooit zeker geweest en was dus altijd al precair, ook in voormoderne samenlevingen. Dat gold uiteraard vooral voor religies met slechts weinig aanhangers. Niet-universalistische religies die gebonden waren aan een bepaald volk of cultuur, gingen met de verdwijning van dit volk of cultuur ten onder. Beginnende universalistische religies bevonden zich al helemaal in een precaire situatie. Een illustratie is de beweging rond Jezus van Nazareth die, zoals de Handelingen van de Apostelen schilderen, na zijn dood helemaal uiteen dreigde te vallen. Maar ook de doorgegroeide, grote universalistische religies waren niet onkwetsbaar. Voormoderne samenlevingen waren getekend door territoriale en culturele fragmentaties en door standenonderscheiden. Bovenlokale verspreiding zonder uiteen te vallen in kleinere segmenten was dus uiterst moeilijk. Een taal die zich over een groter gebied uitdeinde, viel als vanzelf uiteen in dialecten en subtalen. Politieke rijken gingen voortdurend gebukt onder de dreiging van desintegratie – denk aan de rijken van Alexander de Grote en van Karel de Grote. Ook de universalistische religies hadden hiermee te kampen – zie het uiteenvallen in Westers en Oosters christendom. Doch kan

in het algemeen gezegd worden dat de grote religies zich vóór de moderniteit, beter dan politieke rijken of handelsondernemingen, tegen zulke versplintering gewapend hadden en allerlei tegenmechanismen hadden ontwikkeld zoals codificatie en canonisatie van heilige geschriften, institutionalisering en hiërarchische leiding, lange vorming en persoonlijke overdracht bij de topkaders. Een tweede en ernstiger dreiging voor de grote religies was de mogelijkheid dat een concurrerende religie hun hegemoniale positie zou innemen en hen zou marginaliseren. Het christendom verdreef zo het Romeinse paganisme, de islam zette het christendom in het Nabije Oosten en Noord-Afrika en het zoroastrisme in Perzië opzij, het boeddhisme verdween na het jaar 1000 in zijn geboorteland India als gevolg van een geregenereerd hindoeïsme en islamitische invallen. Gevestigde, hegemoniale religies die hun alliantie met de heersende elites goed wisten in stand te houden, liepen echter geen gevaar. Dat bewees bijvoorbeeld het christendom in Europa, de islam in het Midden-Oosten, het boeddhisme in Zuid-Oost Azië, het confucianisme in China. De grote religies hadden in hun stamlanden dan ook het gevoel van eeuwigheidswaarde te zijn.

Dat veranderde niet onmiddellijk in de moderniteit. Want dankzij de mogelijkheden van de moderniteit – in de eerste plaats dankzij organisatievorming en de betere opleiding en bereikbaarheid van de bevolking – konden de grote religies de typisch voormoderne fragmentaties overwinnen en zich nog meer dan voorheen ontplooien. Zo werd het christendom met het naderen van de moderniteit en in de eerste fase van die moderniteit steeds krachtiger: de Gregoriaanse hervorming in de hoge middeleeuwen, de reformatie en contrareformatie na 1500, de formatie van massakerken en niet zelden van christelijke zuilen na 1800. Eenzelfde versterking is actueel waarneembaar in de islam. Maar, zoals ik al aangaf, komen in de moderniteit ook nieuwe, heterogeniserende krachten opzetten. De moderniteit geeft de individuen – eerst spaarzaam, maar na 1960 volop – de mogelijkheid om weg te lopen of af te haken. Vooral, na het wegvallen van de allianties tussen hegemoniale religieuze en politieke elites, wordt de concurrentie in het religieuze veld tussen de religies groter. Die pluralisering van het religieuze veld komt slechts langzaam op gang en blijft in de meeste Westerse landen voor 1960 binnen enge grenzen. Tegenover één of enkele dominante kerken worden de nieuwkomers als sekten gebrandmerkt en gemarginaliseerd. Maar met de culturele revolutie en de nieuwe individualiseringsronde van de jaren 1960 verandert dat. Religies voelen zich na 1960 niet langer zeker van hun voortbestaan op de heel lange termijn. Er komt een vloed aan nieuwe, kleine religieuze bewegingen. Maar de meeste stagneren snel en dreigen na niet al te lange tijd dood te bloeden. Ook de terugval waarmee de grote kerken worden geconfronteerd, onderstreept het precaire karakter van elke religie. Dat geeft ook inhoudelijk een bijkomende moeilijkheid. Elke religie moet immers niet

alleen proberen zich te handhaven. Zij moet zich ondanks deze precariserende tegelijk blijven zien als afglans van het Heilige, dat eeuwig is. De precariserende van religies in de geavanceerde moderniteit draagt dus wel specifieke trekken. Maar als dusdanig is de trend naar precariserende ook op andere terreinen werkzaam en bekend, zie bijvoorbeeld de veelvuldige stichting, fusie en ondergang van economische ondernemingen en politieke partijen.

Religies zijn met de moderniteit en versterkt na 1960 niet alleen meer precair, maar tevens flexibeler geworden. Dit loopt opnieuw parallel met de evolutie op buitenreligieuze terreinen, waar flexibiliteit een toverwoord geworden is waarmee men elke persoon en organisatie om de oren slaat (Sennett 2000). Bij religies toont zich deze flexibilisering zowel op institutioneel als op inhoudelijk vlak. Op institutioneel vlak zijn religieuze elites – niet minder dan de leiding van bedrijven, universiteiten of politieke partijen – voortdurend in de weer met vernieuwingen en herstructureringen. De kerk moet ‘up to date’ en, zoals Erik Sengers (2006) schrijft, aantrekkelijk worden gehouden. Zelfs in de katholieke kerk, die graag haar fundamentele onveranderlijkheid onderstreept, zijn experimenten een constante geworden: de zondagsvieringen, nieuwe grootschalige bijeenkomsten (zoals de Wereldjongerendagen), herstructureringen van parochies en bisdommen, veranderingen in priesteropleidingen en in catechese. Niets blijft ongemoeid. Het doet de bestuurslast sterk stijgen en brengt de religies in de nabijheid van management en marketing. De toenemende flexibilisering zorgt echter ook voor een ongemakkelijke positie, want bestuurlijke optimaliseringsstrategieën kunnen botsen met tradities of met lief geworden gewoontes. Waar trekt men de grens? Zoals de kwestie van het priestercelebaat in de katholieke kerk aantoont, wordt het moeilijk om zaken die men niet wil flexibiliseren nog te legitimeren. Ook behoud van tradities verschijnt nu als een daad van gewild – en dus betwistbaar – bestuur.

De flexibilisering gaat echter niet alleen over de middelen ten dienste van onveranderlijke doelen, maar ook over de inhoud zelf. Uiteenlopende interpretaties van geloofsinhouden concurreren met elkaar en volgen elkaar sneller op dan ooit tevoren. Dat zorgt voor een toenemende spanning zowel tussen theologie en kerkleiders als tussen kerk en de eigenzinnige ‘gelovigen’. De gelovigen kunnen zonder veel omhaal hun eigen gang gaan. De kerken hebben immers hun controlerende macht verloren. Maar voor de theologen ligt dit moeilijker. Want enerzijds wil theologie kerkelijk betekenisvol zijn, terwijl zij anderzijds in een universitaire context werkt die alleen wetenschappelijke vernieuwing beloont. De spanning wordt nog vergroot doordat in onze tijd met het grootste gemak allerlei vergeten religies, stromingen en auteurs worden opgedolven. Zij vergroten niet alleen het religieuze aanbod door de vorming van nieuwe religies – de creatie van neopaga-

ne religies is een mooi voorbeeld – maar creëren ook een constante stroom van binnenkerkelijke en randkerkelijke vernieuwingspogingen (zie de herwaardering van de gnosis en de mystiek in het christendom). De overdracht en vertaling van tradities vergen dus steeds meer keuzes en vragen om wat men ‘traditiebeleid’ zou kunnen noemen. Traditie en traditiebeleid geraken bijgevolg ook meer omstreken. Het vraagstuk stelt zich, gegeven het overaanbod aan mogelijke interpretaties en actualisering, niet minder voor orthodoxen dan voor liberalen.

Opnieuw gaat het bij flexibilisering om een lange termijntrend die reeds in de aanloop naar de moderniteit is begonnen en in de moderniteit pas volop en steeds meer is gaan doorbreken. Flexibilisering is daarbij nauw verweven met organisatievorming, want organisaties laten een flexibelere omgang met tal van parameters toe – zoals doelstellingen, voorwaarden voor lidmaatschap, uitwerking van programma’s, vormgeving van een interne hiërarchie. Met de modernisering neemt het belang van organisatievorming toe, en dat op een tweeledige manier. Ten eerste groeit het aantal verenigingen en organisaties: uitzonderlijk vóór de moderniteit, zijn ze nu alomtegenwoordig. Ten tweede neemt ook de organiseerbaarheid toe: steeds meer aspecten worden organisatorisch maakbaar en veranderbaar. In het christendom dat uit het jodendom de exclusieve opstelling overnam en bovendien in het goed georganiseerde Romeinse rijk opgroeide, kwam het al snel tot een verregaande identificatie van religie en kerkorganisatie. Met de eeuwen ging zij zich steeds beter organiseren. Zoals bekend vervulde de kerk op dit vlak de rol van voortrekker. Reeds de Gregoriaanse hervorming en de systematisering van het kerkrecht in de 11<sup>de</sup> en 12<sup>de</sup> eeuw leidden tot een centralisatie voorbij het niveau van het Romeinse rijk. Na 1500 werden nieuwe stappen gezet, eerst met de reformatie en contrareformatie en na 1800 met de reorganisatie tot massakerken. Veel van wat in voormoderne tijden onverbonden naast elkaar stond of zonder enig vooropgezet plan tot traditie was gesteld, werd nu organisatorisch ingesteld. Een goed voorbeeld is de systematische herindeling van de bisdommen in de katholieke kerk vanaf de 16<sup>de</sup> eeuw, zo in de Nederlanden in 1559. Na 1800 wordt deze trend alleen maar sterker: zowel de organisatie van de kerk, de begeleiding en vorming van leken als de uitwerking van de kerkleer wordt meer op punt gesteld. De evolutie na 1960 is opnieuw te interpreteren als een versnelling van een eeuwenlange tendens.

*Stelling 14:* Religies – vooral de kleine en beginnende religies – waren altijd al kwetsbaar, ook in voormoderne samenlevingen. Maar de precariserende en het bewustzijn daarvan nemen in de moderniteit, en vooral na 1960, sterk toe omdat de maatschappij sneller verandert, omdat de religies geconfron-



teerd worden met meer verloop en meer concurrentie en omdat er vele, kleine en kwetsbare religieuze bewegingen bijkomen.

*Stelling 15:* Religies worden ook meer flexibel en dit zowel op institutioneel als inhoudelijk vlak. Dankzij de moderniteit – en in het bijzonder het gestegen organisatievermogen – worden meer en meer zaken voorwerp van bestuur en dus van betwistbare beslissing.

*Stelling 16:* Religies die immers op transcendentie en eeuwigheid gericht zijn, hebben het niet gemakkelijk om bewust met deze precarisering en flexibilisering om te gaan.

## 7. Religieuze ontheemding en chronisch zoekgedrag van de individuen

Na het religieuze veld en de religies komen we tenslotte aan bij het laatste onderdeel van ons drieluik, de individuele religiositeit. Zoals ik al zei, verduidelijkt het driedelige onderscheid op zich al dat de individuele religiositeit nooit volledig samenviel met kerkelijke religiositeit. Maar opnieuw zit hierachter een hele evolutie.

Vele eeuwen lang nam de impact van de kerk op de individuele religiositeit toe. De rudimentaire christianisering in de Romeinse tijd en vroege middeleeuwen werd in de hoge middeleeuwen opgevoerd – denk aan het vierde concilie van Lateranen in 1215 dat de jaarlijkse biecht en communie rond Pasen verplicht stelde voor elke gelovige. Met de twee reformaties werd de gelovige na 1500 nog sterker naar het model van een confessie gekneed. Maar – ik herhaal het telkens opnieuw – het was pas in de moderniteit van na 1800 dat de gelovigen dankzij de betere scholing, bereikbaarheid en omkadering tot in de kleinste details, ‘van de wieg tot in het graf’ zoals het heet, kerkelijk werden gemodelleerd. Het tijdperk van de verzuiling is tegelijk het hoogtepunt van de identificatie van de individuele met de kerkelijk voorgegeven religiositeit. De woede daarover is bij de zestigplussers nog steeds merkbaar.

Maar sinds 1960 is het blad gekeerd. Van de totalitaire verleiding waaraan voor 1960 niet alleen de kerken leden, maar ook een aantal politieke bewegingen – zie fascisme, communisme en conservatief autoritarisme – blijft na de individualiseringsronde van de jaren 1960 en later niet veel meer over. De individualisering van het samenleven maakt dat we minder gebonden zijn aan enkele weinige, vaste, voorgegeven kaders en we gedwongen zijn om ten individuele titel voortdurend keuzes te maken (qua werk, woonplaats, partner, kledij en vrije tijd, etc.). Op het vlak van religie is deze evolutie bijzonder sterk voelbaar en manifesteert ze zich als een omslag van kerkorganisatie naar individu (zie met betrekking tot rituelen Post 2000, 136-157, i.h.b. 152-155). In de geavanceerde moderniteit zijn de mensen minder aangewezen op

georganiseerde religiositeit in de vorm van kerken of sekten om hun religieuze behoeften te bevredigen. Door het grotere aanbod kunnen zij ook gemakkelijker proeven van andere religieuze smaken en zelfs overstappen naar een concurrent. Personen kunnen dus niet meer beschouwd worden als eigendom of onderdeel van een religie. Ze staan erbuiten. Ze zijn niet meer voor het leven gebonden aan ‘hun’ kerk of sekte. Ze hebben zich, integendeel, geïndividualiseerd en zijn daarmee overal hele of halve buitenstaanders geworden. Religies moeten deze ontheemde personen die feitelijk niet meer volledig en ook niet meer levenslang gebonden zijn en die dat ook – minstens onbewust – weten, lokken door een passend aanbod en beseffen dat succes altijd maar tijdelijk is. Religies krijgen daardoor fundamenteel het karakter van kwetsbare, passeerbare, dienstverlenende kanalen. In plaats van de religieuze institutie als criterium van religiositeit zijn authenticiteit en zelfspiritualiteit als nieuwe religieuze idealen getreden. Weliswaar is daar veel zelfstilisering bij. Individuen zijn nu eenmaal structureel geneigd aan zichzelf een overdreven plaats toe te kennen. Het blijft niettemin een copernicaanse omwenteling.

We beginnen te beseffen dat deze individualisering de ‘geïndividualiseerde individuen’ – aldus een mooie uitdrukking van Luhmann (1989, 160) – niet gelukkiger maakt. De individuen zijn ook niet authentieker, laat staan dieper religieus dan vroeger. Het effect is vooral religieuze ontheemding. Iedereen lijkt wel op zoek. De religieus weinig geïnteresseerde mensen volgen religie van op grote afstand en komen meestal niet verder dan een onduidelijk en onvervuld verlangen. Het complex is echter ook van toepassing op de religieus actieve groep. Er zijn ‘spirituele zoekers’ – zij vormen kwantitatief weliswaar een kleine groep – die voortdurend en intensief bij vele religies langs lopen op zoek naar een onbereikbaar geworden religieus thuis. Ook de vaste achterban van de grote kerken vertoont kenmerken van zoekgedrag: men voelt zich maar half-en-half thuis in zijn kerk, men verandert van parochie of gemeente, men is niet meer bij machte zijn geloof te verwoorden, men neemt kennis van andere religies, enzovoort. Het is geen toeval dat ‘bekering’ en ‘pelgrimage’ sleutelwoorden zijn geworden om de religieuze bestaansconditie uit te drukken (Hervieu-Léger 1999). Het chronisch zoekgedrag mag mijns inziens niet worden beschouwd als een indicatie van het slecht functioneren van religieuze instituties, maar is een basiskarakteristiek van de geïndividualiseerde religiositeit in de geavanceerde moderniteit.

*Stelling 17:* Na vele eeuwen van toenemende impact door de grote christelijke kerken, neemt de grootkerkelijke sturing van individuele religiositeit na 1960 snel af als gevolg van de algemene omslag van organisatie naar individu.

*Stelling 18:* De keerzijde van deze individualisering van de individuele religiositeit is een geringere identificatie van het individu met 'zijn' kerk en een gevoel van kerkelijke ontheemding, ook bij de kerkelijken.

*Stelling 19:* De ontheemding uit zich op zijn beurt in chronisch zoekgedrag.

## 8. Cruciale thema's voor de godsdienstsociologie

Ik hoop in het voorgaande te hebben duidelijk gemaakt dat het drievoudige onderscheid tussen religieus veld, religies en individuele religiositeit een eenvoudige, en tevens nuttige invalshoek is om de religiegeschiedenis in het algemeen en de religieuze evolutie na 1960 in het bijzonder vanuit een vogelperspectief te ontleden. Zowel de associatie van als de dissociatie tussen de drie niveaus wijzigen zich doorheen de tijd. Na een lange periode van toenemende associatie staat in het Westen, reeds begonnen na 1800 maar dominant sinds 1960, de dissociatie – het uit elkaar gaan van de drie niveaus – op de voorgrond. Religie in de geavanceerde Westerse moderniteit laat zich dan ook samenvattend via drie tendensen typeren: de fragmentatie en onoverzichtelijkheid van het religieuze veld, de precarisering en flexibilisering van de religies en de religieuze ontheemding en het chronisch zoekgedrag van de individuen. Ik hoop ook voldoende te hebben gesuggereerd dat de ontwikkelingen op het domein van religie niet op zichzelf staan, maar parallelle uitdrukkingen kennen in andere sectoren van de samenleving. Religie staat immers niet buiten, maar vormt een integraal onderdeel van de moderniteit. Tenslotte hoop ik de lezer te hebben overtuigd dat wie zicht wil krijgen op de recente evolutie van religie niet zonder macromaatschappelijke en macrohistorische beschouwingen kan.

In het verlengde van de zojuist gegeven, globale analyse van de religieuze evolutie in het Westen na 1960, wil ik ter afsluiting kort overwegen welke grote thema's de godsdienstsociologie nu en in de nabije toekomst zou moeten behandelen en zien uit te klaren. De samenleving en de religieuze situatie mogen dan al onoverzichtelijker zijn geworden, dat is nog geen reden om te abdiceren. Wil de godsdienstsociologie van belang blijven, moet ze de grote en belangrijke kwesties inzake religie aanpakken. Een eerste vereiste daartoe is dat men die cruciale thema's zo precies mogelijk omschrijft. Ik zie vijf centrale kwesties: de eerste drie zijn gerelateerd aan het drievoudige onderscheid tussen veld, religie en individu, de laatste twee pleiten voor verruiming van het onderzoek in de ruimte en de tijd.

- a. De eerste cruciale vraag betreft de toekomst van de wereldreligies en, hierbij aansluitend, de vormgeving en dynamiek van het religieuze veld. Het grootste deel van de religieuze energie vloeiende in de voorbije twee millennia in de banen van enkele, grote wereldreligies. Dat

is vandaag nog meer het geval dan in het verre verleden. Maar zal dat zo blijven of gaat de nieuwe fragmentatie waarover ik sprak – de tendens naar kleinere kerken en groepen en een toename van de onderlinge concurrentie – de opdeling van het veld in enkele wereldreligies ondergraven? We hebben meer globale analyses nodig van de evolutie van het religieuze veld als geheel.

- b. Een tweede cruciale vraag betreft de toekomst van de grote, christelijke kerken. Door de godsdienstsociologen van de jaren '60 en '70 werd die toekomst druk bediscussieerd zowel onder de noemer van secularisatie als in termen van veranderende kerkstructuren (zie in het Nederlandse taalgebied bijvoorbeeld Schreuder 1969; Thung & Schippers-Van Otterloo 1972; Laeyendecker & Dobbelaere 1974; en, later, Dobbelaere 1988; Dekker 1992; Laeyendecker 1999). De secularisatie van de grote kerken wordt nog steeds druk onderzocht (voor Nederland denk ik aan de onderzoeken van het Sociaal en Cultureel Planbureau – als laatste Becker & De Hart 2006 – en van 'God in Nederland' – als laatste Bernts, Dekker & De Hart 2007). Maar de interne transformaties van de grote kerken dreigen, zeker internationaal, minder aandacht te krijgen. De 'rational choice'-theorie verwacht alle heil van kleine, strikte kerken en beschouwt de oude grote kerken als uitgebluste, eroderende vulkanen. De onderzoekers van 'invisible religion' en spiritualiteit fixeren zich op individuele en weinig georganiseerde religiositeit. Die huidige desinteresse voor de grote kerken lijkt mij onterecht. Zij zijn nog steeds de belangrijkste spelers in het religieuze veld en zullen dat waarschijnlijk nog lange tijd blijven.
- c. Derde kwestie: er gaapt een te grote kloof tussen godsdienstsociologen en godsdienstpsychologen. De nieuwe individualiseringsronde legt veel meer gewicht bij de religieuze constructies en keuzes van individuen. We hebben dus nood aan een combinatie van sociaal-psychologische en microsociologische theorievorming om te verhelderen hoe religie vandaag de dag individueel en interindividueel ontstaat en vorm krijgt.
- d. Komen we nu aan de noodzakelijke verruiming van het onderzoek naar ruimte en tijd. Het onderzoek naar religie in het Westen staat nog steeds bijna volledig los van het onderzoek naar religie buiten het Westen. Dat was lange tijd te verantwoorden omdat de moderniteit het eerst in het Westen was doorgebroken en het onderscheid met de niet-Westerse wereld zo groot was. Maar in een tijd van globalisering en versnelde modernisering van de niet-Westerse landen getuigt die fixatie op het Westen eerder van een provincialistische houding. Er is de laatste decennia al toenadering gekomen, vooral bij

de antropologen – zie bijvoorbeeld Van der Veer, 2001 – maar de godsdienstsociologen hinken hier mijns inziens achterop. Er zijn nochtans aanknopingspunten, bijvoorbeeld in het werk van Eisenstadt over axiale civilisaties en 'multiple modernities' (Eisenstadt 2003).

- e. Tenslotte is er ook nood aan theorievorming inzake ontwikkelingen op de lange termijn. Het is mijn overtuiging dat men de actuele, grote trends inzake religie beter kan inschatten indien men tegelijk afstand neemt en het verleden in de analyse betreft. Het betekende voor mij bijvoorbeeld een grote schok toen ik in de voorbije jaren begon in te zien dat de wereldreligies, wereldwijd gezien, in de voorbije eeuwen niet zijn weggezakt, maar integendeel steeds verder zijn gegroeid. De grootste vier – christendom, islam, hindoeïsme en boeddhisme – bereiken nu meer dan 70% van de wereldbevolking, het hoogste percentage ooit (Barrett, Kurian & Johnson 2001, 4). Het geeft aan dat we de grote religies niet al te snel mogen afschrijven en dat religie zich in elke tijd weet in te bedden in de samenleving, ook in de moderniteit. Om daar beter zicht op te krijgen, zouden we, voor wat betreft het christendom, bijbelwetenschappers, kerkhistorici en sociale wetenschappers meer moeten samenbrengen om vergelijkenderwijs te onderzoeken hoe het christendom in de verschillende historische tijden inspeelde op de maatschappelijke mogelijkheden die geboden werden.

*Stelling 20:* De vijf cruciale kwesties die we – niet alleen als godsdienstsociologen – dienen aan te pakken, lijken mij te zijn: de analyse van het religieuze veld, de vraag naar de toekomst van de grote kerken, de genese van geïndividualiseerde religiositeit, de vergelijkende studie van Westerse en niet-Westerse religieuze ontwikkelingen en het onderzoek van religie op de lange historische termijn.

*Stelling 21:* Gemeenschappelijk aan de vijf kwesties is de nood aan meer theorie en vooral aan meer maatschappijtheorie. Meer theorie en meer macrotheorie lijken me het logische antwoord te zijn op de toenemende onoverzichtelijkheid die onze samenleving kenmerkt.

#### Literatuur

- Barrett, D., Kurian, G. & Johnson, T. (eds.) (2001), *World Christian Encyclopedia*. Vol 1: The world by countries, religionists, churches, ministries, Oxford: Oxford University Press.

- Baudrillard, J. (1972), *Modernité*, in: *Encyclopédie Universalis*, <http://www.egs.edu/faculty/baudrillard/baudrillard-modernite.html>, geraadpleegd op 23 april 2007.
- Bauman, Z. (2000), *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Becker, J.W. & Hart, J. de (2006), *Godsdienstige veranderingen in Nederland*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Bellah, R. (1964), *Religious Evolution*, in: *American Sociological Review*, jrg. 29, nr. 3, 358-374.
- Berger, P.L. (1967), *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City: Doubleday.
- Berger, P.L. (1999), *The Desecularization of the World. A Global Overview*, in: Berger, P.L. (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: Eerdmans, 1-18.
- Berman, M. (1982), *All That Is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, New York: Penguin Books.
- Bernts, T., Dekker, G. & Hart, J. de (2007), *God in Nederland 1996-2006*, Kampen: Ten Have.
- Bruce, S. (2002), *God is dead. Secularization in the West*, Oxford: Blackwell.
- Clarke, P.B. (2006), *New Religions in Global Perspective. A study of religious change in the modern world*, London-New York: Routledge.
- Debord, G. (1967), *La société du spectacle*, Paris: Buchet-Chastel.
- Dekker, G. (1992), *De stille revolutie. De ontwikkeling van de Gereformeerde Kerken in Nederland tussen 1950 en 1990*, Kampen: Kok.
- Dobbelaere, K. (1988), *'Het Volk Gods' de mist in? Over de kerk in België*, Leuven-Amersfoort: Acco.
- Dobbelaere, K. (2002), *Secularization. An Analysis at Three Levels*, Bruxelles: P. Lang.

- Dobbelaere, K. & Laeyendecker, L. (red.) (1974),  
*Kerk, godsdienst en samenleving*, Rotterdam. Universitaire Pers: Rotterdam
- Eisenstadt, S.N. (2003),  
*Comparative Civilizations & Multiple Modernities*, 2 volumes, Leiden-Boston: Brill.
- Gabriel, K. (1999),  
 Formen heutiger Religiosität im Umbruch der Moderne, in:  
 Schmidinger, H. (Hrsg.), *Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch?*, Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag, 193-227.
- Giddens, A. (1994),  
 Living in a Post-Traditional Society, in: Beck, U., Giddens, A. & Lash, S., *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge: Polity Press, 56-109.
- Groot, K. de (2006),  
 The Church in Liquid Modernity. A Sociological and Theological Exploration of a Liquid Church, in: *International Journal for the Study of the Christian Church*, jrg. 6, nr. 1, 91-103.
- Habermas, J. (1985),  
*Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heelas, P. & Woodhead, L. (2005),  
*The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell.
- Hellemans, S. (2007),  
*Het tijdperk van de wereldreligies. Religie in agrarische civilisaties en in moderne samenlevingen*, Zoetermeer-Kapellen: Meinema-Pelckmans.
- Hervieu-Léger, D. (1999),  
*La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Paris: Flammarion.
- Isambert, F.-A. (1976),  
 La sécularisation interne du christianisme, in: *Revue française de sociologie*, jrg. 17, 573 - 589.
- Kahn, D.-S. (2004), *Crossing the Threshold. Understanding Religious Identities in South Asia*, London-New York: Taurus.
- Laeyendecker, L. (1999),  
*Het laatste monopolie van de R.K.Kerk. Veranderende verhoudingen tussen priesters en leken*, Gorinchem: Narratio.
- Luckmann, Th. (1960),  
 Neuere Schriften zur Religionssoziologie, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, jrg. 12, nr. 2, 315-326.
- Luckmann, Th. (1967),  
*The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York: Macmillan.

- Luhmann, N. (1989),  
 Individuum, Individualität, Individualismus, in: ID., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Band 3, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 149-258.
- Marx, K. (1848), [1970],  
*Het Communistisch Manifest*, Moskou: Uitgeverij Progres.
- Post, P. (2000),  
*Het wonder van Dokkum. Verkenningen van populair religieus ritueel*, Nijmegen: Valkhof Pers.
- Schreuder, O. (1969),  
*Gedaanteverandering van de kerk*, Nijmegen-Utrecht: Dekker&Van de Vegt.
- Schulze, G. (1992),  
*Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt am Main: Campus.
- Sengers, E. (2006),  
*Aantrekkelijke kerk. Nieuwe bewegingen in kerkelijk Nederland op de religieuze markt*, Delft: Eburon.
- Sennett, R. (2000),  
*De flexibele mens. Psychogram van de moderne samenleving*, Amsterdam: Byblos.
- Stark, R. & Finke, R. (2000),  
*Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press.
- Thung, M. & Schipper-Van Otterloo, A. (1972),  
*Kerkelijke verandering. Een sociologisch ontwerp en een verkenning van kansen*, Alphen a/d Rijn: Samson.
- Veer, P. van de (2001),  
*Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton Princeton: University Press.
- Weyns, W. (2004),  
*Het tijdperk van de maatschappij*, Leuven/Voorburg: Acco.
- Wilson, B.R. (1966),  
*Religion in Secular Society*, London: Watts.